AS LENTES DO PENSAMENTO. LEITURAS E APROPRIAÇÕES NA CONSTITUIÇÃO DO CAMPO DA ANTROPOLOGIA[1]

ALLAN DE PAULA OLIVEIRA
Doutorando em Antropologia Social
PPGAS/UFSC

Dois dos principais nomes da história da Antropologia, Evans-Pritchard e Lévi-Strauss, escreveram, em diferentes momentos, sobre a constituição do campo da disciplina, analisando o desenvolvimento de alguns de seus pressupostos metodológicos. Ambos são unânimes em apontar o século XVIII como o momento de gênese da possibilidade de uma "ciência do homem", ou seja, indicando a Antropologia como "filha" do Iluminismo, da crença na inevitabilidade do desenvolvimento da razão humana, da idéia de que o saber sobre o homem deva ser secularizado, remetido somente ao plano das coisas mundanas. De fato, o século XVIII aliou às tradições mais antigas de pensamento (como o cartesianismo – e sua crença na mecanicidade do mundo – e o empiricismo – a idéia de que o conhecimento advém da experiência) uma nova visão sobre o homem, teleológica e positiva, cuja senha de compreensão se localizava na palavra **razão.**[2] "Tudo que é humano me interessa": esta é a frase que resume o espírito do iluminista diante da humanidade.[3]

---

1. Agradeço os comentários e as críticas feitas pelos professores Ilka Boaventura Leite, Theóphilos Rifiotis e Rafael José de Menezes Bastos.

2. Observe que uma das principais críticas da modernidade (e, portanto, do Iluminismo) centra suas análises justamente na idéia de que o império da razão leva inevitavelmente ao pleno desenvolvimento humano. Refiro-me aqui aos textos de teóricos da Escola de Frankfurt, marcadamente Adorno e Horkheimer.

3. Ingold (1994) analisa as discussões filosóficas do século XVIII em torno da nova idéia de humanidade, a partir daquele momento, mais inclusiva. Seu texto nos lembra que tal conceito se desenvolveu em oposição a outro, o de animalidade, mostrando assim como o Iluminismo deu continuidade, embora com novos matizes, à discussão renascentista sobre o estado de natureza e o estado de sociedade.

Esse interesse pelo homem, em sua essência, não era novidade. Suas raízes, no pensamento ocidental, são bem mais remotas, podendo ser remetidas ao pensamento helênico tardio. Como Ginzburg (1996) aponta, há uma tradição literária no Ocidente que, desde o século II d.C., olha para as diferenças humanas não no sentido de julgá-las e excluí-las, mas com o intuito de criar zonas de contraste "conosco mesmos", enfim, criar um estranhamento. A inovação do século XVIII era a intenção de transformar o homem e suas diferenças em objeto de Ciência, entendida no melhor sentido da época: um tipo de saber capaz de estabelecer leis e princípios de sistematicidade e constância. Esta mudança de olhar trouxe para o conceito de "humanidade" comportamentos e costumes antes considerados "bestiais", "selvagens" e "bárbaros".[4] Obviamente, os costumes não passaram a ser vistos de forma equivalente, já que humanidade seria antes um processo do que um estado, ou seja, ela se desenvolveria no tempo. Assim, havia homens no estágio inicial da humanidade, enquanto outros ocupavam etapas mais avançadas. Eis aqui a senha do pensamento evolucionista que se tornaria hegemônico no século XIX.

O que me interessa aqui, contudo, não é este caráter de "ciência" que os estudos sobre o homem adquirem no século XVIII. Chamo a atenção para o fato de que, embora remetam a origem da antropologia ao século das luzes, Evans-Pritchard e Lévi-Strauss estabelecem o ponto de partida em autores e obras distintas: *O espírito das leis*, de Montesquieu, para o primeiro; *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, de J. J. Rousseau, para o segundo. Tanto Rousseau quanto Montesquieu são autores centrais nesse período histórico a que chamamos "Iluminismo", e ambos os textos citados ocupam posições centrais em suas obras. Contudo, é significativo que Evans-Pritchard e Lévi-Strauss difiram quanto a esta origem da disciplina, ou ainda, que estabeleçam "heróis fundadores" distintos: tal distinção reside exatamente nos diferentes projetos de antropologia propostos e defendidos pelos dois autores. Duas antropologias, dois "pais": eis o mote deste texto. Seu objetivo é observar como estes dois autores leram dois textos diferentes com o intuito de fundamentar

4. Para uma análise da constituição destas categorias no pensamento europeu, cf. Raminelli (1995) e Todorov (1988).

seus projetos disciplinares que, **sem serem excludentes entre si** (questão a que me reportarei no final deste artigo, sugerindo sua complementaridade), são distintos em vários dos seus pressupostos.

Trata-se, portanto, de observar duas diferentes "práticas de leitura", entendendo, a partir de Chartier (1996:78), que a leitura constitui um ato criativo, de invenção de significados, e que não pode ser reduzida ao texto lido. Assim, a leitura é um processo de **apropriação** do texto através de lentes específicas. O que pretendo é revelar como a apropriação de dois textos distintos por dois autores canônicos da Antropologia revela as diferentes lentes e tendências do campo no interior da disciplina. Comecemos pelo texto de Evans-Pritchard, de certa forma o mais antigo dentre eles.

Seu texto sobre Montesquieu foi publicado originalmente em 1973 e, postumamente, reunido numa coletânea intitulada *História do Pensamento Antropológico* (o autor trabalhava nesta coletânea quando faleceu). Contudo, sua formulação e seu esboço nasceram de aulas que o autor ministrou na década de 50, quando ocupava um lugar preeminente na antropologia inglesa.[5] Em *História do Pensamento Antropológico*, o autor dos "Nuer" apresenta uma série de pequenos ensaios sobre pensadores que, segundo ele, fundamentaram o pensamento na Antropologia. Assim, ele comenta sobre as obras de autores que vão desde Montesquieu até Robert Hertz, passando por McLennan, Condorcet, Comte, entre outros. O livro é organizado cronologicamente e Montesquieu é o primeiro dos autores tratados por Evans-Pritchard. Interessa-lhe, entre as obras do autor francês, o seu texto mais importante: *O espírito das leis*.

Publicado em 1748, *O espírito das leis* é um estudo comparativo entre os costumes e as instituições de diferentes povos, no tempo e no espaço. Evans-Pritchard lembra que, devido à influência aristotélica, Montesquieu estabelece que tais costumes e instituições são regulados por,

5. Segundo Kuper (1973), a Antropologia Social Britânica pode ser dividida em três momentos: a emergência do funcionalismo, processo que ocupou a década de 20 e que teve em Malinowski seu principal nome; uma fase de transição, correspondendo à década de 30; e o estrutural-funcionalismo, que emergirá a partir de 1940 e terá em Radcliffe-Brown seu nome central. Evans-Pritchard entrou em cena justamente na fase de transição e, na década de 50, foi alçado à condição de principal nome da antropologia britânica, fato ainda mais fortalecido quando do falecimento de Radcliffe-Brown, em 1956.

ou ainda, derivados de um princípio (*ethos*) relacionado ao modo de vida global e, sobretudo, ao tipo de governo. É este princípio que o iluminista denota como o espírito das leis, *ethos* que varia de acordo com a época e o local. Perceba o leitor que Montesquieu reflete, ao colocar o tipo de governo como o fator central na constituição do *ethos* que preside a vida social de um povo, preocupações típicas dos séculos XVII e XVIII, estabelecendo a política como uma espécie de "mecânica da vida social".[6]

A apropriação de Montesquieu por Evans-Pritchard revela como sua leitura vislumbrou no texto setecentista pressupostos que são caros ao tipo de antropologia que se popularizou como o "paradigma britânico" da disciplina. Duas passagens do texto tornam isto muito claro. Eis a primeira:

> Montesquieu foi um dos primeiros escritores a colocar a ênfase na idéia de que, em qualquer sociedade, as suas **instituições** constituem um **sistema** de partes interdependentes, cujas relações podem ser descobertas por meio da comparação de observações feitas num grande número de diferentes sociedades (Evans-Pritchard 1973:42; grifos meus).

Evans-Pritchard enfatiza exatamente dois aspectos centrais na antropologia produzida na Inglaterra a partir da década de 1920: o caráter sistêmico dos fatos sociais e a idéia de que o estudo de uma sociedade se dá a partir da análise de suas instituições. Estes dois aspectos, que fundamentam o que estou tratando aqui de o "paradigma britânico da antropologia", refletem a travessia que a obra de Durkheim fez do Canal da Mancha e a apropriação deste autor pela antropologia produzida na Inglaterra, processo que tem em Radcliffe-Brown seu nome central. O Durkheim lido na Inglaterra é mais o das *Regras do método sociológico* e o da *Divisão do trabalho social* do que o de *Algumas formas primitivas de classificação*, ou seja, é mais o Durkheim preocupado com o estudo da morfologia social do que aquele que opera com o conceito de representação.

Kuper (1973:197) comenta que Durkheim deu à Antropologia Social Britânica uma perspectiva sociológica capaz de uma crítica à abordagem geográfica e difusionista hegemônica nos estudos antropológicos daquele

---

6. Sobre a relação entre a política e o pensamento mecanicista dos séculos XVII e XVIII, cf. a discussão entre Boyle e Hobbes descrita por Latour (1991).

país até então – cujo maior nome, à época, era Rivers.[7] Assim, segundo Kuper, Malinowski – baseado em Durkheim – propôs que a realidade social fosse decomposta em três níveis, cada um representando etapas distintas de estudo: modos de subsistência e ação concreta; modos de organização; modos de pensamento. Ainda segundo este autor, entre as décadas de 20 e 60, a Antropologia Social Britânica fez diferentes arranjos destes níveis, mas os modos de pensamento nunca foram tratados em primeiro plano, mas sim como emanações da estrutura social.

Somente na década de 60 (com os trabalhos de Mary Douglas, já influenciados pelo estruturalismo) os chamados modos de pensamento passariam a ser vistos como centrais enquanto objetos de estudo.[8] Na

---

7. Muitas das diferenças teóricas da antropologia na França e na Inglaterra são analisadas por Kuper a partir deste desdobramento da obra de Durkheim: um deles relacionado à organização e à morfologia sociais, apropriado pela antropologia britânica; o outro relacionado às formas de representação, apropriado pelo estruturalismo. Embora o cite e o utilize neste texto, tenho ciência de que tal desdobramento de um mesmo autor – como se fossem duas obras distintas – é relativo e merece cuidado, já que pode sugerir uma polarização que não dá conta da produção intelectual tanto da antropologia britânica quanto do estruturalismo. É o caso, só para citar um exemplo, do trabalho de Malinowski (1954) sobre magia e religião, trabalho que tem como objeto de estudo aquilo que o próprio Malinowski chamou de "modos de pensamento". Ou, por outro lado, as análises de Lévi-Strauss sobre a organização social Jê, nas quais ele articula a morfologia social a categorias de pensamento e representação. Sobre isto e sobre seu ponto de vista da obra de Durkheim, cf. Lévi-Strauss (1960a).
8. Uma vez mais, outra exceção ao desdobramento da obra de Durkheim, citado na nota anterior: o primeiro livro de Evans-Pritchard, de 1937, que trata da magia entre os Azande. Aqui, o tema das categorias de pensamento e representação ocupa o primeiro plano – ou seja, seria muito mais o Durkheim de *Algumas formas primitivas de classificação* ou de *Formas elementares da vida religiosa*. Kuper (1973:93-100) não desconsidera este trabalho e, pelo contrário, mostra como sua recepção na década de 30 causou uma série de debates, à medida que o autor se inseria numa tradição acadêmica que tinha a idéia de racionalidade como mote de estudo (tradição que vinha desde Tylor, Frazer e Lévy-Bruhl). Sobre esta tradição, cf. também Tambiah (1990). Contudo, o trabalho sobre os Azande não corresponde à tendência hegemônica que seria instalada na antropologia britânica a partir de 1940, com a publicação de um livro organizado pelo mesmo Evans-Pritchard (em parceria com Fortes): *Sistemas políticos africanos*. Para Kuper (102-104), este trabalho representou a consolidação do projeto disciplinar de Radcliffe-Brown e estabeleceu a organização política e o parentesco como os dois principais temas de estudo antropológico. É em relação a este projeto do estrutural-funcionalismo que o estudo de modos de pensamento ocupa um lugar subalterno na hierarquia epistemológica. Sugiro, portanto, que se tome esta dupla leitura da obra de Durkheim como índice de tendências epistemológicas, de forma alguma opostas entre si.

passagem citada, portanto, Evans-Pritchard fundamenta em Montesquieu o projeto hegemônico da antropologia britânica pós-década de 20: o estudo de instituições, analisadas em suas relações sistêmicas.[9] Este último ponto, o caráter sistêmico dos fatos sociais, aparece ainda valorizado por Evans-Pritchard quando ele comenta que para Montesquieu "um fato social só pode ser explicado em termos de outros fatos sociais, a totalidade de que constitui uma parte" (1973:45).

Já a segunda passagem do texto revela outro dado:

> Em Montesquieu] há uma tentativa clara e persistente de fazer uma classificação científica de tipos de sociedades humanas e de revelar as características significantes de cada tipo (Evans-Pritchard 1973:43).

Aqui, o vocabulário é claro e poderia muito bem constar dos textos programáticos publicados por Radcliffe-Brown em *Estrutura e função na sociedade primitiva.* Uma vez mais se evidencia como a leitura de Montesquieu feita por Evans-Pritchard busca no texto setecentista elementos que se coadunam com o projeto hegemônico da antropologia britânica: naquele momento, as idéias de Radcliffe-Brown sobre uma antropologia que olhasse para as sociedades como se estas fossem "dados objetivos" e na qual o trabalho do antropólogo fosse classificar tais sociedades em tipologias – motivo de crítica, inclusive, de antropólogos que surgiram no cenário intelectual posteriormente, como Edmund Leach.[10] Se na primeira passagem citada evidenciava-se o objeto da antropologia da forma como era praticada na Inglaterra a partir da década de 20 – a sociedade em suas instituições – e um dos seus pressupostos quanto à natureza deste objeto – o caráter sistêmico dos fatos sociais – nesta segunda passagem trata-se de apontar a natureza do trabalho antropológico: um estudo classificatório e comparativo entre os diversos tipos de sociedade.

Enfim, a lente pela qual Evans-Pritchard lê Montesquieu é a dos princípios teóricos e metodológicos do estrutural-funcionalismo britânico. Montesquieu aparece como um fator de legitimidade destes princípios. Isto fica ainda mais claro em outra passagem:

---

9. Um excelente testemunho da constituição deste projeto hegemônico, e de sua apropriação de Durkheim, é dado por Hilda Kuper (1984:195). Ela comenta o peso do sociólogo francês como base de uma antropologia social que observa os fatos não como itens, mas na sua inter-relação.

> O ponto de vista de Montesquieu assemelha-se muito ao dos ulteriores funcionalistas, e talvez seja mais patente na sua discussão da religião. Mesmo que uma religião seja falsa, pode ter uma função extremamente útil, e verificar-se-á também que se conforma com o tipo de governo associado a ela (Evans-Pritchard 1973:47).

Trata-se de privilegiar uma visão da religião em sua funcionalidade, e não em sua racionalidade. "O ponto de vista de Montesquieu", como escreve o antropólogo britânico, é próximo, portanto, do modo como religião, rituais, arte e outros domínios da vida social foram tratados pela antropologia britânica pós-1920. No entanto, vale observar que esta é uma relação – entre Montesquieu e os funcionalistas – construída *a posteriori*, ou ainda, produzida a partir do ato da leitura – ato criativo e inovador.

Se Evans-Pritchard apropria-se de Montesquieu, Lévi-Strauss o faz em relação a Rousseau. Aqui, a apropriação segue outros caminhos e outros objetivos. Passo, então, à leitura que o estruturalista francês fez de uma das obras de J.J. Rousseau e como ele a usa para fundamentar seu projeto disciplinar.[11]

---

10. Leach faz parte de uma geração de antropólogos (a primeira pós-Evans-Pritchard) cujas obras surgiram a partir da segunda metade da década de 40 e que se estabeleceu academicamente (em termos de ocupação de lugares na academia) na década seguinte (o outro grande nome desta geração é Max Gluckman). Esta geração, em relação à anterior (representada por Evans-Pritchard e M. Fortes, mas apadrinhada por Radcliffe-Brown), colocou em xeque uma visão da sociedade como um **sistema que tende ao equilíbrio**, ou ainda, na qual forças conflitantes em seu interior tendem a se anular. Tal visão, advinda da proposta de estudar as sociedades como "tipos naturais" e também inspirada por uma visão hobbesiana e contratualista de sociedade – conforme mostra Viveiros de Castro (1996:300-301) – é explícita numa passagem do texto de Evans-Pritchard sobre Montesquieu. Ali ele afirma que, segundo o pensador francês, "num dado tipo de estrutura social, não encontraremos, normalmente, instituições em conflito com ela" (1973:42). É exatamente isto que *Sistemas políticos da Alta Birmânia* (lançado em 1952) problematiza, ao mostrar como entre os Kachin duas formas de estrutura social distintas, e em certos aspectos opostas – Gumsa e Gumlao – coexistem, sendo isto que provê a dinâmica social Kachin. Dessa forma, Leach revela como o conflito é intrínseco à dinâmica de qualquer estrutura social. Para os debates entre Leach e a geração anterior à sua, cf. Sigaud (1999) e Kuper (1973).

11. Quando se fala da apropriação de diferentes autores para fundamentar um projeto teórico, Lévi-Strauss é um caso à parte. Isto porque, ao longo de sua carreira, em diferentes momentos ele se remeteu aos mais diversos autores como fundantes de seu projeto. A lista é longa, mas vamos citar alguns: Saussure, Jakobson, Marx, Rousseau, Durkheim, Boas e, talvez o mais importante, Mauss. Para uma análise da apropriação de Mauss por Lévi-Strauss, cf. Sigaud (1999b), Dosse (1992), além do próprio texto de Lévi-Strauss (1950).

Proferido como discurso em junho de 1962 – por ocasião das cerimônias de comemoração do 250º ano do nascimento de Rousseau – o texto de Lévi-Strauss estabelece Rousseau como o "fundador das ciências do homem". Interessa-lhe não a obra mais popular de Rousseau, o *Contrato social*, mas o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Publicada em 1755, esta obra traz como tema a desigualdade entre os homens e se pergunta se esta situação tem origem no estado de natureza ou no estado de sociedade. A distinção entre estes estados permeia a obra e possibilita a Rousseau um espaço para a crítica de sua própria sociedade que, em Rousseau, aparece como uma deturpação da natureza.

Para Lévi-Strauss, Rousseau oferece "o primeiro tratado de etnologia geral, onde se coloca o **problema das relações entre natureza e cultura**" (Lévi-Strauss, 1962:42; grifo meu). Aqui aparece um dos temas centrais que perpassam a obra lévi-straussiana e que dá muito do "sabor" dos seus trabalhos: uma análise do ser humano na sua natureza dual, desdobrado entre natureza e cultura. Uma passagem do texto, neste sentido, é significativa:

> A revolução rousseauniana, pré-formando e iniciando a revolução etnológica, consiste em recusar as identificações forçadas, quer seja a de uma cultura a outra cultura, ou a de um indivíduo, membro de uma cultura, a um personagem ou a uma função social que esta mesma cultura procura impor-lhe. Nos dois casos, a cultura ou o indivíduo reivindicam o direito a uma identificação livre, que só pode se realizar **além** do homem: com tudo o que vive e, portanto, sofre; e também **aquém** da função e do personagem: com um ser ainda não formado, mas dado [...]

> [...] Porque se é verdade que a natureza expulsou o homem e que a sociedade persiste em oprimi-lo, o homem pode ao menos inverter a seu favor os pólos do dilema, e **buscar a sociedade da natureza para meditar, nela, sobre a natureza da sociedade** (Lévi-Strauss, 1963:48; grifos do próprio autor).

Eis umas das lentes de leitura de Lévi-Strauss, a relação natureza-sociedade. Rousseau dá a Lévi-Strauss a confirmação daquilo que desde 1949 já aparecia nos textos do estruturalista: a relação natureza e sociedade é muito mais de continuidade do que de oposição.[12] Se há uma oposição

entre as duas instâncias, vale lembrar a afirmação lévi-straussiana (1949b) do caráter **puramente metodológico** deste tipo de relação. Tomá-la como uma oposição de fato – e este é o mote da crítica rousseauniana, a de que nos separamos demasiadamente da natureza – equivale a perder de vista a dualidade do ser: humano entre homens e humano entre não-homens.

Além disso, Lévi-Strauss aponta o fato de Rousseau ser o primeiro a propor um estudo **do** homem que vá além da diferença entre **os homens.**[13] Este jogo entre singular e plural é mais do que mero recurso estilístico e revela muito bem um ponto central no projeto do estruturalismo: nunca perder de vista que, para além das diferenças, há um ser humano. Obviamente, isto é característico da antropologia de um modo geral, mas houve uma tendência na história da disciplina, como afirma Viveiros de Castro (1996:299), em se privilegiar um dos dois pólos (resumidos nos termos etnografia-diferença e teoria-unidade). Assim, por exemplo, se o funcionalismo britânico privilegiou a dimensão da particularidade, enfatizando o trabalho de campo em uma sociedade específica como *modus operandi* do antropólogo, o evolucionismo enfatizou processos de generalização e comparação. Sugiro que Lévi-Strauss possa ser localizado na confluência destas duas tendências, não se reduzindo à etnografia, mas fundamentando sua teoria em materiais empíricos abundantes.[14]

---

12. Para uma análise desta relação entre sociedade, cultura e natureza no pensamento de Lévi-Strauss, em relação ao quadro mais geral da antropologia, cf. Viveiros de Castro (1996).

13. Lévi-Strauss, inclusive, retira um trecho do texto de Rousseau para ilustrar isto: "Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para estudar o homem é preciso aprender a dirigir para longe o olhar" (1962:43).

14. Tangencio, neste ponto, uma questão delicada: a crítica comumente feita a Lévi-Strauss de que ele não teria feito um trabalho de campo nos moldes canônicos – a despeito de suas estadias entre os Nhambiquara, os Bororo e os Cadiveu, descritas em *Tristes Trópicos*. Esta é uma questão bastante vasta para ser tratada aqui, mas é útil atentarmos para a riqueza de fontes apresentadas nos trabalhos lévi-straussianos, sobretudo materiais (etnografias, relatos de viagem, relatos de missionários) sobre as sociedades americanas. Tomo como exemplo *As Mitológicas*: quem pode dizer que ali não há uma abundância de materiais empíricos? À experiência pessoal do campo, Lévi-Strauss propõe uma erudição gigantesca em termos da literatura etnográfica.

Lévi-Strauss vai além: no *Discurso sobre a origem...*, Rousseau, segundo o estruturalista, fundamenta a própria possibilidade de uma antropologia ao afirmar que a condição de conhecimento do outro é uma recusa de si próprio: "Porque para conseguir aceitar-se nos outros [...] é necessário, primeiro, recusar-se em si mesmo" (1962:44). Ao invés do *cogito* cartesiano, baseado numa premissa da unicidade do ser (*eu* penso, logo existo) e de sua anterioridade ao mundo (inclusive à sociedade), Lévi-Strauss prefere a fórmula rousseauniana do "eu é um outro" e que "existe um ele que se pensa em mim". Assim, o conhecimento sobre o Homem em Rousseau exige dois princípios metodológicos: a) a identificação com o outro; b) a recusa de identificação consigo mesmo. É neste jogo de identidade e de alteridade que Lévi-Strauss concebe a possibilidade epistemológica da antropologia e, em relação a isto, ele é claro: Rousseau foi o primeiro pensador a formular tal premissa, daí sua preeminência no pensamento antropológico.[15]

Neste ponto, Lévi-Strauss enfatiza um importante aspecto sobre o que deva ser a metodologia do trabalho antropológico. Não basta ir a campo, ou ainda, o trabalho de campo é, mais do que uma experiência física, uma

15. Vale atentar para dois pontos interessantes nesta leitura de Lévi-Strauss: em primeiro lugar, a crítica, velada e implícita, ao cartesianismo. Isto mostra que o cientificismo que muitos viram no projeto estruturalista de Lévi-Strauss – por exemplo, Dosse (1992) – não pode ser reduzido a uma espécie de "cartesianismo do mundo social". Lévi-Strauss admite, sim, a possibilidade de um conhecimento positivo, porque objetivo, sobre o homem (vide a sua proposta, presente em vários de seus textos – 1949:39; 1960 – de que a antropologia deve buscar formular um inventário das possibilidades lógicas do inconsciente humano). No entanto, tal possibilidade funda-se não na afirmação de si como sujeito do conhecimento, mas sim na afirmação de si como sujeito numa **relação** com outros sujeitos. Aponta-se, assim, para um mundo constituído na relação entre sujeitos e não na razão de um deles apenas. De uma cognição que exclui o outro, a proposta metodológica de Lévi-Strauss sugere uma cognição inclusiva: eu necessito do outro para conhecer o mundo, pois este se constitui numa relação entre sujeitos. É justamente esta "cognição relacional" que, penso, vem sendo apontada em textos bastante recentes na disciplina: Viveiros de Castro (2002) e Gell (1998) são exemplos disto.

Depois, é interessante observar como Lévi-Strauss dá à sua leitura de Rousseau um cunho político. Entre 1952 e 1962, Lévi-Strauss produziu textos bastante inseridos, direta e indiretamente, no contexto de desmanche dos impérios coloniais europeus. Sua obra mais popular *Tristes Trópicos*, de 1955, foi recebida no seio das discussões relativas a tal desmanche. No texto sobre Rousseau, este cunho político aparece na própria defesa da tolerância enquanto valor (o que recupera muito do sentido original do texto). Assim, o que Lévi-Strauss escreve sobre Rousseau pode ser lido não somente como um programa epistemológico, mas também como a defesa de um valor político: a tolerância.

experiência **intelectual** muito específica de relação com o "outro". Ao "olhar, ouvir e escrever" com que Cardoso de Oliveira (1996) descreve o trabalho antropológico, deve-se acrescentar o "espantar-se" diante do mundo e o "diluir-se" perante o outro. Assim, a chave de uma antropologia não estaria na busca da construção de uma categoria homem como sujeito do conhecimento – o cogito cartesiano – mas sim na sua diluição diante da alteridade, de modo que se infira daí uma idéia inclusiva de humanidade: um Homem que abarca todos os homens.[16]

Portanto, Lévi-Strauss apropria-se de Rousseau à medida que este antevê questões **metodológicas** pertinentes à antropologia: afastamento de si como forma de conhecer o outro, a necessidade de uma continuidade entre natureza e sociedade e a tolerância como valor. Vale lembrar que Lévi-Strauss, em diversas ocasiões, apontou o estruturalismo mais como um modo de análise dos fatos sociais do que propriamente uma teoria sobre a natureza desses fatos – embora, em outros textos (1949a), ele tenha estabelecido que a análise estrutural dependia da consideração da natureza inconsciente dos fatos sociais.[17] Assim, o estruturalismo é mais um método do que uma teoria e não me parece sem razão que a leitura de Lévi-Strauss enfatize justamente questões de cunho metodológico no texto de J.J. Rousseau.

---

16. Cardoso de Oliveira (1985:191-192) nos lembra que o "espantar-se" foi apontado por Heidegger como o "ser" da filosofia: qualquer empresa do conhecimento, inclusive a antropologia, teria seu fundamento neste ato. A diferença entre as empresas, sugiro, está exatamente na passagem citada por Lévi-Strauss, na qual Rousseau, segundo ele, foge ao cogito cartesiano: se em Descartes eu conheço porque sou dotado de razão, em Rousseau (e em Lévi-Strauss) eu conheço porque existe um outro e nós somos dotados de razão. Assim, se a filosofia (na sua tradição canônica ocidental) é um autoconhecimento que advém da afirmação do sujeito – espantar-se e constituir-se – a antropologia advém de sua diluição – espantar-se e diluir-se.

17. Não que Lévi-Strauss negue a sistematicidade dos fatos sociais. Pelo contrário, suas análises sobre a morfologia social Jê, por exemplo, mostram isto muito bem. Nelas, organização espacial, redes de reciprocidade, relações de descendência e aliança são concatenadas de forma que uma não possa ser entendida sem a outra. À diferença de Evans-Pritchard, porém, Lévi-Strauss não faz desta sistematicidade um problema: ela é inerente à análise estrutural. Ao propor esta última, da maneira como concebia uma estrutura (enquanto um modelo mental), Lévi-Strauss já traz implícita a idéia de sistematicidade. Sobre isto, cf. Lévi-Strauss (1952:316).

Afirmei no início deste artigo que as leituras de Evans-Pritchard e Lévi-Strauss obedeciam a lentes voltadas para uma diferenciação de seus projetos disciplinares. Isto fica claro quanto à natureza do trabalho antropológico: para Evans-Pritchard, antes de tudo, um trabalho de coleta e classificação; para Lévi-Strauss, antes de tudo, um trabalho de autoconhecimento. É tentador pensar uma antítese absoluta entre estes projetos. Porém, isto seria uma ilusão: Lévi-Strauss não negaria o trabalho de coleta e classificação dos fatos sociais – em vários textos (1949a, 1952, 1960b) ele deixa claro que este é o primeiro passo para uma antropologia; da mesma forma, Evans-Pritchard não nega procedimentos de generalização e comparação – na introdução de uma de suas principais obras (Evans-Pritchard, 1940:21), ele deixa claro a necessidade de estudos entre diversos povos de modo a possibilitar tarefas comparativas. Em suma, são projetos que se diferenciam sem, no entanto, excluírem-se mutuamente: lembremos da dívida que o próprio Lévi-Strauss (1952) afirma ter com os estudos estrutural-funcionalistas desenvolvidos na Inglaterra. Percebe-se, assim, como a constituição do campo da antropologia reuniu diversos projetos distintos, cada um enfatizando aspectos diversos, ora convergindo, ora divergindo entre si.

Estes projetos disciplinares constituem o que Cardoso de Oliveira (1985:193), utilizando definições de Thomas Kuhn, chama de paradigmas constituintes de uma matriz disciplinar, esta última entendida como a "articulação sistemática de um conjunto de paradigmas, à condição de **coexistirem** no tempo, mantendo-se todos e cada um ativos e relativamente eficientes" (grifo meu). As ciências humanas, segundo o antropólogo brasileiro, se caracterizariam por uma **simultaneidade de paradigmas** e as inter-relações entre a Antropologia Social Britânica e o Estruturalismo Francês revelam muito bem este ponto. O exercício deste artigo foi mostrar que, embora simultâneos, estes paradigmas fundamentam-se e legitimam-se de modo distinto: no caso, através da apropriação de autores do Iluminismo. E se a legitimação é um dos processos centrais na constituição de qualquer campo social, isto não é diferente quando os "nativos" deste campo somos nós, antropólogos. E esta legitimação tem no ato de leitura um dos seus momentos fundadores, ato que nós, como bons nativos, naturalizamos. Porém, sempre me pergunto, quando leio um livro, sobretudo de autores clássicos da disciplina: "para quem ele está escrevendo?"; "com quem ele

está dialogando?"; ou ainda, "qual o percurso intelectual (leituras incluídas) que o levou até tal idéia?". Tais perguntas, talvez ingênuas, me parecem interessantes no sentido de uma melhor compreensão do texto, da sua organização interna, de suas fórmulas narrativas.

Não quero com isto afirmar que o texto é apenas expressão de algo que lhe é externo. Compartilho da idéia, tal como apontada por Manguel (1996:345-354), de um duplo sentido dos atos da leitura e da escrita: assim como eles são expressivos, eles são também criadores. E aqui se trata exatamente disto: leituras que se transformaram em outros textos. Atentar para certos direcionamentos das leituras de Evans-Pritchard e Lévi-Strauss pode nos dar algumas chaves para uma leitura de seus próprios textos, ao mesmo tempo em que nos ajuda a evitar certas construções de incompatibilidade entre projetos teóricos que, senão concludentes, também não são excludentes entre si.[18]

E atentar para estes direcionamentos significa também desnaturalizar o ato da leitura, tomá-lo como marco inicial do exercício antropológico. Vale observar que todas as teorizações sobre o olhar antropológico apontam a necessidade de uma educação deste olhar, educação dada pela leitura. Assim, à "leitura do mundo" feita pelos antropólogos precede uma "leitura de outros olhares", capaz de fornecer as lentes pelas quais o trabalho de campo será realizado e capaz de orientar o olhar etnográfico. Perceber as lentes pelas quais o antropólogo educa seu olhar constitui uma observação da prática antropológica no seu momento primevo, no seu ponto de partida.

---

18. Uma incompatibilidade absoluta entre as obras de Evans-Pritchard e Lévi-Strauss é difícil de ser sustentada. Contudo, é muito comum um discurso que oponha diametralmente os projetos de Lévi-Strauss e Clifford Geertz, por exemplo. De fato, a idéia de que o antropólogo faz, antes de tudo, uma "descrição densa" pode ser lida como uma espécie de "antídoto" contra excessos teóricos do estruturalismo, o que levaria à constituição, na expressão do próprio Geertz (1967), de um "selvagem cerebral". No entanto, esta oposição entre os autores matiza-se quando confrontamos seus projetos com o pano de fundo de suas construções. Eles são muito diferentes, de fato, porém não são necessariamente incompatíveis. O trabalho de Feld (1982), por exemplo, baseia-se numa metodologia que utiliza os dois autores.

REFERÊNCIAS

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1985. "Tempo e tradição: interpretando a antropologia". *Anuário Antropológico 84*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p.191-203.

__________. 1996 [2000]. "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever". In: ________ (org.). *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora da UNESP/ Brasília: Paralelo 15. p.17-36.

CHARTIER, Roger. 1996. "Do livro à leitura". In: __________(org.). *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade. p.77-107.

DOSSE, François. 1992 [1994]. *História do Estruturalismo*. São Paulo: Editora Ensaio.

EVANS-PRITCHARD, Edward Ewan. 1940 [1993]. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.

__________. 1973 [1981]. "Montesquieu". In:__________. *História do Pensamento Antropológico*. Lisboa: Edições 70. p.41-50.

FELD, Steven. 1982. *Sound and sentiment: birds, weeping, poetics and songs in Kaluli expression*. Philadelphia: University of Pensylvania Press.

GEERTZ, Clifford. 1967 [1973]. "The Cerebral Savage: on the work of Claude Lévi-Strauss". In:__________. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. p.345-359.

GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.

GINZBURG, Carlo. 1996. "Estranhamento: pré-história de um procedimento literário". In: __________. *Olhos de Madeira: nove ensaios sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras. p.15-41.

INGOLD, Tim. 1994. "Humanity and animality". In:__________(org.). *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life*. Londres: Routledge. p.14-32.

KUPER, Adam. 1973 [1978]. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

KUPER, Hilda. 1984. "Function, history and biography: reflections of fifty years in the Bristish Anthropological Tradition". In: George Stocking Jr. (org.). *Functionalism historicized: essays on British Social Anthropology*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press. p.192-214.

LATOUR, Bruno. 1991 [1994]. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1949a [1995]. "Introdução: História e Etnologia". In:__________. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p.13-43.

__________. 1949b [2004]. *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.

__________. 1950 [2003]. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: Marcel Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

__________. 1952 [1996]. "A noção de estrutura em etnologia". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p.313-360.

__________. 1960a [1993]. "O que a etnologia deve a Durkheim". In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p.52-56.

__________. 1960b [1976]. "Aula Inaugural proferida no Colège de France em 05/01/1960". In: *Elogio de la antropologia*. Buenos Aires: Caldén. p.11-41.

__________. 1962 [1993]. "Jean Jacques Rousseau: fundador das ciências do homem". In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p.41-51.

MANGUEL, Alberto. 1996 [1997]. *Uma história da leitura*. São Paulo: Companhia das Letras.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1954 [1984]. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70.

RAMINELLI, Ronald. 1995. *Imagens da colonização: as imagens do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Edusp.

SIGAUD, Ligia. 1999a. "Introdução à obra de Edmund Leach". In: Edmund Leach. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP.

__________. 1999b. "As vicissitudes do Ensaio sobre o dom". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 5(2), Rio de Janeiro, p.89-123.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. 1990. *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

TODOROV, Tzvetan. 1988. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996 [2002]. "O conceito de sociedade em antropologia". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. p.295-316.

__________. 2002. "O nativo relativo". In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(1), Rio de Janeiro, p.113-148.

Resumo

Este artigo explora algumas premissas teóricas subjacentes ao estabelecimento, por parte de dois autores clássicos da antropologia, de diferentes "pais fundadores" da disciplina. Se Evans-Pritchard atribui a paternidade da disciplina à Montesquieu, Lévi-Strauss o faz atribuindo a Rousseau. O artigo procura, assim, analisar como estas diferentes paternidades, ou como o fato de Evans-Pritchard e Lévi-Strauss se apropriarem de diferentes autores iluministas, revelam diferenças entre dois projetos teóricos centrais na história da disciplina: a Antropologia Social Britânica e o Estruturalismo.

Palavras-chave: 1. Lévi-Strauss; 2. Evans-Pritchard; 3. História da Antropologia.

Abstract

This article explores some underlying theoretical premises posed by two classic authors of Anthropology coming from different traditions in the discipline. While Evans-Pritchard saw in Montesquieu his "father", Lévi-Strauss did so with Rosseau. The article analyzes how these different paternities (or how Evans-Pritchard's and Lévi-Strauss' appropriation of different Enlightenment authors) reveal the differences between two very important theoretical projects in Anthropology, i.e., British Social Anthropology and Struturalism.

Keywords: 1. Lévi-Strauss; 2. Evans-Pritchard; 3. History of Anthropology.